Dictionnaire Montesquieu

Chine

GUILLAUME BARRERA

1 « La Chine est donc un État despotique, dont le principe est la crainte » (*EL*, VIII, 21). Le chapitre qui se clôt à peu près sur cette phrase n'a cessé de nourrir la controverse, de 1767 à nos jours. Les adversaires de Montesquieu et les amis de la Chine ne lui ont jamais pardonné ce verdict, qu'il s'y soit tenu, ou qu'il parût s'être repris, voire corrigé, au fil de l'œuvre.

2 C'est l'un des maîtres de l'école dite des physiocrates, qui ouvre le feu, en publiant au printemps 1767, un *Despotisme de la Chine* dans les *Éphémérides du citoyen*. François Quesnay accomplit, contre Montesquieu principalement, une réhabilitation simultanée de la Chine et du despotisme.

3 Quatre griefs dominent le chapitre critique (vii) : *L'Esprit des lois* noircit le système pénal en érigeant en règle une exception. L'auteur discrédite la Constitution chinoise par les abus d'une administration qu'elle s'emploierait à contrôler. Il a le tort d'imputer les qualités de la première à l'étonnante population du pays, prenant l'effet pour la cause. Enfin il ne parvient pas à l'idée positive du « despotisme des lois ».

4 Ce despotisme des lois et l'ordre naturel sont la matière des chapitres précédents (i-vi). L'unité politique rapportée à l'étendue du pays invalide par elle-même la théorie des climats. La nation suit fidèlement la loi naturelle, rend un culte à « l'être suprême » (ii, 1). Sa sagesse tient à l'influence conjuguée des livres canoniques qui portent sur les rites, la bonne administration et le respect filial : « ils ne distinguent point la morale de la politique », s'enthousiasme Quesnay (ii, 5). Une instruction universelle propage l'amour des lettres par tout l'empire, ces lettres la morale, l'union et la paix. La propriété des biens est assurée, l'agriculture, qui entretient un commerce intérieur immense, est vénérée (ii, 7-8). Retournant les armes de Montesquieu contre lui, Quesnay, traitant de la « législation positive », condense les chapitres du livre XIX de *L'Esprit des lois*, pour introduire à son éloge de la Constitution chinoise, tribunaux en nombre, censeurs contrôlant l'administration (*kolis*), grands travaux menés par l'État, fiscalité légère et bien ordonnée par la régie.

5 La Chine bénéficie de l'heureuse confusion du sacerdoce et de l'empire. Le despote lui-même n'a de pouvoir que pour faire exécuter les lois. Celui-ci se heurte au droit de remontrance. Les divers conseils s'équilibrent les uns les autres. Une armée de fonctionnaires incorruptibles se charge de juger, et d'instruire le peuple (vi, 3).

6 Au chapitre viii, enfin, Quesnay dévoile ses batteries : une telle autorité, unique et impartiale, vaut mieux que la démocratie ou l'aristocratie, pouvoir du bas peuple où règnent des intérêts

particuliers. Il n'est pas non plus question de mêler les régimes : cette balance du pouvoir ne résiste pas à « l'absorption du politique dans l'économique » que réalise le physiocrate (Larrère, 1992, p. 244). Car la Chine se tient au plus près de la nature. Sa grande affaire est de « cultiver la terre avec le plus grand succès ». La science économique prévaudra donc. La perpétuité du gouvernement chinois témoigne assez de son excellence.

7 Une année plus tard, Voltaire doute à son tour que le despotisme tel que défini par Montesquieu ait existé hors de son esprit. En tous les cas, la vraie Chine n'y répondrait pas : les lois y régneraient. Tout y respirerait la bonté d'un gouvernement de père de famille, ce que signifie proprement le mot « despote » (*L'A.B.C,* 1er entretien). Le *Commentaire de L'Esprit des lois* réitère cette critique : pourquoi l'honneur serait-il inconnu des Chinois ? Comment mépriser des empereurs exhortant à la vertu comme les philosophes (XXXIV) ? Voltaire, lui aussi, se fait donc fort de défendre la Chine, « nation la plus sage », qui aurait montré ce que peut une religion naturelle réduite au déisme et à la morale. Cet empire vieux de quatre mille ans, antidote aux illusions de l'historiographie occidentale et chrétienne, présenterait encore « la meilleure constitution » (*Essai sur les mœurs*) : ne repose-t-elle pas sur le mérite des mandarins, que ce roturier d'Arouet, admirateur de Louis XIV, oppose à la naissance ?

8 Les sinologues contemporains ont relayé ces critiques. Étiemble, pris entre son amour de la Chine et son amitié pour Montesquieu, lui reproche ses contradictions (1988, t. II, chap. III) : d'un côté, un despotisme rigide, de l'autre une subtilité dans les peines, une rigueur dans la censure des pouvoirs, cette justice dans le fisc incompatibles avec un si mauvais régime. Ces contradictions s'expliqueraient par trois raisons : la Chine entre mal dans la typologie des régimes ; il s'agit de frapper à travers elle la Société de Jésus et ses projets d'évangélisation par le haut ; enfin Montesquieu ne se serait pas remis des propos de Mgr Foucquet, ancien jésuite rencontré à Rome en 1729. Sa conviction antérieure et première aurait été plus nuancée, comme en témoignent les *Pensées* (no 1880).

9 Proche d'Étiemble, Jacques Gernet voit enfin dans Montesquieu un bel exemple de l'impuissance occidentale à comprendre une Chine qui se pense elle-même selon d'autres références (1994, p. 31-44). Restituant un tableau plus complexe de ce que la Chine classique appelait l'État, il nie formellement qu'un tel régime ait jamais été celui d'un « seul », qui « sans règle et sans loi, entraîne tout par sa volonté ».

10 Toutes ces critiques rendent-elles justice à la pensée de Montesquieu ? Jacques Gernet, par exemple, précise dans le même chapitre que, depuis la dynastie Song (960-1279), l'empereur règne seul, en s'appuyant sur ses lettrés, toute aristocratie ayant disparu. Il loue l'uniformité des règlements étendus à l'empire pour affirmer que l'unité chinoise se reformera toujours à cause de la continuité géographique du grand pays. Ce faisant, il énumère trois caractéristiques propres au despotisme (II, XVIII, XXIX). Surtout, pour rectifier l'erreur de Montesquieu, il insiste sur l'importance des rites et des règles, affirmant que l'éducation et les mœurs forment la base de l'ordre politique chinois. Autant dire que pour réfuter le livre VIII de *L'Esprit des lois*, il répète son livre XIX !

11 Vingt ans plus tôt, du reste, dans *Le Monde de la Chine*, le sinologue, en étudiant sous le titre de « paternalisme autoritaire » les débuts de la dynastie Qing (1644-1911), diagnostiquait la corruption déjà sensible à la fin de l'ère Qianlong dans les termes précis qu'employait Montesquieu au livre VII : excès de corruption et de luxe, insurrections populaires dans les campagnes.

12 Étiemble, quant à lui, connaissait mieux Montesquieu. Il oublie néanmoins que la légèreté des impôts est à comprendre chez lui comme une sorte de dédommagement pour la perte de la liberté politique (*EL*, XIII). De plus, il n'est pas dit que Montesquieu ait été à ce point embarrassé par le fait qu'un régime réel n'entrât pas dans sa typologie. D'une part, celle-ci ne fournit précisément que des repères, d'autre part, la Chine ne ferait pas exception : l'Angleterre, aussi, mêle divers régimes en son sein.

13 Répondre à Voltaire et à Quesnay, cette fois, consiste moins à laver Montesquieu du soupçon d'incohérence, qu'à distinguer des politiques. Voltaire, par exemple, tient la Constitution chinoise pour supérieure parce qu'elle repose sur une autorité qu'il juge à la fois naturelle et sacrée. Quant au ministre du roi, il érige en modèle un régime orienté vers la reproduction des biens nécessaires à la subsistance, conformément à l'ordre de la nature. La nature, qu'elle nourrisse libéralement un grand peuple ou consacre les pères, parlerait donc pour la Chine.

14 Montesquieu pense autrement. Le nombre expliquerait d'abord que la Chine n'a pu se gouverner autrement. Mais ce cas, convenable dans des circonstances uniques, ne suffit pas à préférer le « royaume agricole » aux « républiques commerçantes », selon les expressions de Quesnay. Il faudrait ensuite se montrer prudent dans le choix des termes : l'auteur de *L'Esprit des lois* traite volontiers du gouvernement de la Chine, mais il répugne à lui prêter une « constitution ». Une constitution digne de ce nom présuppose une modération que produisent distinction et distribution des pouvoirs. Pour la puissance paternelle, enfin, elle « ne prouve rien » sinon qu'en Chine, gouvernements domestique et politique se confondent.

15 La Chine, on le voit, reste proche au milieu du siècle. À cet égard, Étiemble offre l'analyse la plus éclairante sur la situation propre à Montesquieu dans « l'Europe chinoise ». La Chine de ce dernier en effet doit se rapporter aux disputes encore vives au tournant du siècle. Sur fond de querelle des rites, les penseurs de la jeunesse de Montesquieu, jusqu'à Leibniz, s'intéressaient surtout au problème religieux. Sur fond de navigation et de négoce, les auteurs qui le suivront, jusqu'à Turgot, traiteront surtout d'agriculture, de despotisme, « éclairé » ou non, et de commerce extérieur.

16 Montesquieu occupe une place médiane, tout en étant attentif à ces deux aspects.

17 C'est qu'il existe bel et bien pour lui comme pour ses contemporains une « question chinoise ». Cette question est d'abord une question de fait : qui faut-il croire, qui a dit vrai, les missionnaires jésuites, leurs détracteurs, les voyageurs, les diplomates ? La Chine est-elle une nation religieuse et bien ordonnée, ou un pays d'idolâtres et de fourbes, gouverné tyranniquement ?

18 C'est aussi une question de droit, qui engage l'idée que l'Europe se fait d'elle-même, de ses sociétés, de ses Églises, de ses princes, et de

ses lois. Au-delà des mandarins, ou du « Chang-ti », seigneur du ciel, les penseurs politiques affrontent avec la Chine un contre-modèle global. Le siècle entier balance : l'*Histoire des deux Indes*, en 1774, réunit encore l'éloge de l'abbé Raynal et les pointes de Diderot (Richter, 1993).

19 Montesquieu condamne-t-il sans nuancer ? Que sait-il de la Chine, tout d'abord ? Qui croit-il par préférence des sources qu'il possède ?

20 L'examen de ses lectures et des témoignages recueillis atteste en premier lieu un intérêt pour la Chine aussi grand que durable : quarante articles des *Pensées*, dix-sept du *Spicilège*, près de cent cinquante-sept feuillets de notes sur Du Halde, consignées dans des *Geographica* si riches en ce domaine, que F. Weil proposait de les nommer « *Sinica* » (1952). Rétablissant ces cahiers de notes, cette dernière conjecturait ainsi le cours de ses lectures et rencontres : conversations avec le Chinois Hoang (1713), avec Mgr Foucquet (1729), notes sur les *Lettres* du père Parrenin à Mairan (1730-1738), lecture du père Du Halde (1735-1738), retour sur les *Lettres édifiantes* (1742-1743), conversations avec Mairan (traditionnellement datées de 1755, mais en réalité antérieures), notes sur le voyage de lord Anson (1749). Il est désormais certain que la rencontre avec Hoang ne fut que ponctuelle, et que les « conversations avec Hoang » (*Geographica*, *OC*, t. XVI, 2007, p. 109-130) ne sont pas de Montesquieu ; il les a sans doute reçues de Fréret, tant elles jurent avec l'ensemble des *Geographica* et tout ce qu'on sait de l'intérêt que Montesquieu portait aux Chinois ; de plus elles présupposent d'un Montesquieu de vingt-quatre ans une connaissance des sciences et de la langue chinoises peu vraisemblables (Benítez, 1999).

21 En revanche, il est clair que la compilation par le père Du Halde des lettres des pères jésuites en quatre volumes, la *Description de la Chine* parue en 1735, fournit l'essentiel des informations dont dispose Montesquieu, occupant la plus grande partie des *Geographica* (*OC*, t. XVI, p. 133-284) : la première édition intégrale permet d'apprécier le travail qui mène aux chapitres de *L'Esprit des lois*.

22 Influencé cependant par l'oratorien Renaudot, par Foucquet puis par le père Matteo Ripa croisé en Italie (Fatica, 1993), l'auteur de *L'Esprit des lois* est aussi attentif au regard des missions opposées aux jésuites, avant de se fier aux relations des diplomates, comme Lange, dont la relation parut en 1715, ou à des voyageurs anglais, Lord Anson en tête (qu'il ne lira qu'en 1749 cependant). Le chapitre VIII, 21 de *L'Esprit des lois* le manifeste exemplairement.

23 Il est permis de juger avec Élie Carcassonne (1924) que les relations de Lange, astreint à ne pas quitter Pékin pendant toute sa légation, comme du chapelain d'Anson, qui n'a vu de la Chine que Macao, ne font pas le poids devant les lettres des jésuites. Il est encore légitime de relever, avec Étiemble, que Montesquieu se trompe, et sans doute délibérément, en accusant les jésuites d'avoir voulu montrer aux Chinois la fausseté de leur religion, quand toute l'affaire des rites dépose en sens inverse (1988, t. II, 70). Il n'est pas moins curieux, enfin, que Montesquieu ne dise rien, contre toutes les Lumières, sur la mobilité sociale offerte par le mandarinat.

24 Mais il ne faudrait pas seulement s'étonner, il vaudrait mieux comprendre : ces choix de lectures sont des choix d'écriture. Le propos de Montesquieu est complexe.

25 La Chine apparaît surtout dans les *Geographica*, les *Pensées*, le *Spicilège*, et *L'Esprit des lois*. L'idée d'un « bon gouvernement » chinois se précise particulièrement dans ce dernier.

26 Il apparaît d'abord que la Chine n'est ni une monarchie, ni une république : toute trace de féodalisme ayant disparu, le pouvoir du prince, centralisé, n'y rencontre aucune puissance intermédiaire — clergé, noblesse ou villes — capable de le canaliser. Quant au peuple, il n'y détient pas la puissance souveraine. Déjà Rhédi, dans les *Lettres persanes*, affirmait que « la plupart des Asiatiques n'ont pas seulement l'idée de cette sorte de gouvernement » (*LP*, 125 (http://montesquieu.huma-num.fr/editions/fictions-poesies/lettres-persanes/lire/lettre/125)), au moment même où l'empereur Yongzheng, de la dynastie Qing, condamnait réellement les partis (*dang*) comme autant de factions. Les lecteurs chinois de Montesquieu, au début du XX[e] siècle encore, critiquaient sa théorie des régimes, pour opposer « monarchie » et « monarchie démocratique » (Xu Minglong, 1995).

27 La Chine est donc un empire. Son étendue à elle seule l'empêche de prétendre à une pleine modération politique. Elle se gouverne du reste sur une autre échelle, sous le signe du « prodigieux », terme employé trois fois au chapitre 21 du livre VIII. L'empereur serait à la fois un père de famille et le chef d'une « immense manufacture » agricole, ce qui tient à la riziculture (XXIII, 14).

28 Cette « industrie » produit toutefois des effets de modération notables, au point que la Chine se démarque des autres formes de despotisme oriental. Une espèce de « vertu » y règne. Surtout on ne peut pas dire que « l'éducation y [soit] en quelque façon nulle », comme il en va dans tout despotisme (IV, 3).

29 C'est qu'à la nécessité de nourrir un si grand peuple, l'empire doit cet « esprit de travail et d'économie aussi requis que dans quelque république que ce soit », comme ces « belles ordonnances » d'un empereur de la dynastie T'ang (618-907), qui détruisit une « infinité de monastères » bouddhistes en 845 (VII, 6). Aussi le luxe, moteur du commerce en monarchie d'Occident, provoque-t-il en Chine la chute des dynasties ? Sans mentionner l'idée du « mandat céleste », Montesquieu souscrit à l'idée d'une histoire cyclique. Il n'en admire pas l'antiquité parce qu'il n'en voit pas l'unité : « ce n'est pas [...] le même empire » (*Pensées*, n[o] 234). Il reste que de tout temps, les empereurs furent forcés de bien gouverner par crainte des jacqueries, ces révolutions, dues aux famines, que les Chinois désignent par un terme signifiant « retrait du mandat » (*Komin*).

30 La Chine, ouverte aux invasions « tartares » — Montesquieu visant par là les fondateurs des dynasties mongoles aussi bien que mandchoues, les Yuan (1271-1368) ou les Qing (depuis 1644) — apparaît en outre comme l'opposée de la République romaine, libre parce que toujours agitée. Isolée et s'isolant, la Chine a pour objet principal et général la « tranquillité publique », c'est-à-dire intérieure. Ordre (*zhi*) et désordre (*luan*) sont donc les maîtres-mots de son organisation (Jullien, 1992).

31 À la tranquillité s'ajoute la nécessité du travail, objet second pour les législateurs, premier en qualité aux yeux de Montesquieu. C'est pourquoi la troisième partie de l'œuvre ménage une place croissante au cas chinois, jusqu'au livre XIX, où il occupe la première en nombre de chapitres. La nature et les lois mentionnent cinq raisons pour

lesquelles les Chinois sont exemplairement industrieux. Ils n'ont pas le choix : le riz exige un travail constant ; le peuple est en partie propriétaire de ses biens ; l'exemple du labeur est donné d'en haut, l'appât du gain encouragé. La question de la propriété paraît surtout décisive. Sur ce point, Montesquieu et Quesnay auraient été d'accord. Le premier, en tout cas, attribue l'exception chinoise, dans le genre despotisme, à ce trait (*Pensées,* n° 1839), hérité de l'économie politique de Mengzi (ou Mencius, 370-290), disciple de Confucius.

32 La société chinoise, quant à elle, se signale par une séparation extrême des sexes, qui la prédispose aussi bien au despotisme qu'à l'Islam, plutôt qu'au christianisme. C'est surtout la prédominance des paysans qui la caractérise plus proprement. Or la fertilité des terres, des vastes plaines, le climat méridional, favorisent encore le régime despotique, selon les leçons conjuguées des livres XVII et XVIII. Celles-ci eurent un tel impact sur Jefferson qu'après avoir souhaité voir sa nation naissante suivre l'exemple rural chinois, il se demanda si un tel État pouvait favoriser la vertu et la liberté (lettre à Gates, 21, II, 1798). Montesquieu, quant à lui, marque ici l'ambivalence de la Chine : d'un côté, cette convenance entre les traits spécifiques de cette nation agricole et le pire des régimes, de l'autre une activité capable de produire de magnifiques provinces, sous le règne des Shang (XIe siècle av. J.-C.), puis des Han, par l'annexion du Tchö-kiang (p. 112). Montesquieu insiste ce faisant sur le passage de la Chine céréalière, la Chine du Fleuve jaune, à la Chine rizicultrice du Sud, le long du Yang-tseu (Braudel, 1963).

33 Le chapitre qui loue cette œuvre mérite l'attention (XVIII, 6). Il doit être comparé à celui qui traite des républiques maritimes (XX, 5). La nécessité gouverne dans les deux cas : elle produit la liberté dans l'un, une certaine modération dans l'autre, par le travail ici et là. Ce chapitre prouve aussi que l'écrivain ne se contredit pas. En effet, ses dernières lignes reprennent manifestement le propos d'une des *Pensées* (n° 1880), comme Étiemble ne paraît pas s'en être aperçu. La double leçon à retenir, c'est d'une part que l'Asie n'est pas un ensemble si homogène et indifférencié (Courtois, 1999), d'autre part, que la Chine est peut-être bien le meilleur de ses régimes. Elle n'en reste pas moins un régime despotique dans les deux textes.

34 Enfin, le livre XIX souligne sa singularité. Elle apparaît moins gouvernée par un régime politique, ou par un empereur — Montesquieu évoque incidemment la théorie du « non-agir » (*wu-wei*) (XII, 25) — que par un esprit général mêlant dans les rites morale, politique et religion. Les lettres en assurent la transmission notamment par le *Yi li* et le *Li ji*, deux œuvres canoniques qui échappèrent aux proscriptions de 213. Piété filiale prônée par le *Xiao jing* et civilité en forment le double pilier. La seconde, qui consiste à ne pas dévoiler ses vices, renvoie de fait au pessimisme du troisième grand confucéen, Xunzi (300-237), contemporain de la violente dynastie Qin.

35 La vie privée et la vie sociale de cette société patriarcale se trouvent donc gouvernées par les « manières » frappées du sceau de la religion. Comme Max Weber après lui, Montesquieu, sans voir dans les Chinois les « athées vertueux » décrits par Bayle — il les juge plutôt idolâtres — ne trouve « rien de spirituel » dans le confucianisme des rites (XIX, 17). Aussi en parle-t-il ici plutôt que dans les livres XXIX-XXV.

36 Grâce aux mandarins surtout, cette religion, à la différence de l'islam et de l'hindouisme, ne repose pas sur un clergé puissant. Les livres sont d'ailleurs « entre les mains de tout le monde ». Elle s'avère même assez utile pour se rapprocher du stoïcisme, et s'oppose au bouddhisme ou au taoïsme, également rejetés, comme quiétistes et paresseux (XXIV, 19). L'écrivain distingue ces trois sectes, en ignorant peut-être le syncrétisme chinois en vigueur depuis les Yuan et les Ming.

37 Il se montre par ailleurs allusif sur le système des examens publics, qu'il ne compare pas à la vénalité des charges, ce que fera Turgot. Enfin, c'est en chinois qu'il explique en quoi consiste ici le bon gouvernement : il règne « quand tout le monde obéit et que tout le monde travaille » (XIX, 20). Le penseur s'empresse tout de même d'évoquer, et de condamner au nom même de l'efficacité (Jullien, 1992), la tendance dite « légiste » qui s'avisa de « gouverner par des supplices ».

38 Cette confusion de toutes choses dans les rites rend les manières à ce point indestructibles que la Chine ne peut perdre « ses lois » : soit elle sinise ses conquérants, soit elle les rejette. Pour cette raison, l'évangélisation présente un risque trop élevé. Un article des *Pensées* (nº 531) le dit sans détour : « Je ne voudrais pas que l'on allât prêcher les Chinois ». L'esprit du christianisme est trop violent pour l'esprit de la Chine. À supposer qu'il réussisse un jour, le premier prendrait lui-même un autre tour : « [...] la religion chrétienne orientale sera bien différente [...] » (*Pensées*, nº 876).

39 Enfin, la troisième des « grandes choses » après la liberté et la religion, le commerce extérieur, semble à son tour ne pas convenir à une nation trop soucieuse de s'assurer le pur nécessaire pour spéculer sur le superflu. Comme la Moscovie de l'époque, ce pays de lettrés (*che*) et de paysans (*nong*) ne dispose pas encore du tiers-état requis. De plus, sachant que le commerce modifie les mœurs et les manières, son introduction en Chine aurait des conséquences imprévisibles.

40 Bien qu'il ait eu à cœur de respecter l'esprit général de chaque nation, il n'est pas dit que Montesquieu eût transigé sur la question des droits, qu'il appelait des devoirs relatifs à la nature humaine (Leys, 1983). C'est à eux qu'il se réfère pour juger malgré tout la Chine comme un régime despotique.

41 Plus étonnamment, il ne trouve cependant pas dans la Chine impériale et mandarinale un exemple de ces noces dangereuses entre la bureaucratie et le pouvoir absolu stigmatisées par Tocqueville dans la France de l'Ancien Régime comme dans la Révolution.

Bibliographie

Montesquieu, *Geographica* (*Extraits et notes de lecture*, I), *OC*, t. XVI, 2007, dir. C. Volpilhac-Auger (extraits de la *Description de la Chine* de Du Halde annotés par Sylviane Albertan-Coppola).

Auteurs du XVIIIe siècle

Quesnay, *Despotisme de la Chine, par M. A*, dans *Les Éphémérides du citoyen*, mars à juin 1767, p. 563-660.

Turgot, *Questions sur la Chine adressées à MM. Ko et Yang*, dans *Œuvres complètes*, 1844, t. I, p. 310-322.

Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1756) ; *Le Siècle de Louis XIV* (1751) ; *Dictionnaire philosophique* (1764).

Bibliographie critique

Ouvrages :

René Grousset, *Histoire de la Chine*, Paris, Fayard, 1942.

Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Belin, 1963.

Jacques Gernet, *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1972 ; *Chine et christianisme, action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982 ; *L'intelligence de la Chine, le social et le mental*, Paris, Gallimard, NRF, 1994.

Simon Leys, *La Forêt en feu, essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris, Hermann, 1983.

René Étiemble, *L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, NRF, « Bibliothèque des idées », 1988.

François Jullien, *La Propension des choses, pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris, Le Seuil, 1992.

Catherine Larrère, *L'Invention de l'économie politique au XVIII*[e] *siècle*, Paris, PUF, « Léviathan », 1992.

Jean-Patrice Courtois, *Inflexions de la rationalité dans L'Esprit des lois* , Paris, PUF, « Écrivains », 1999.

Jacques Pereira, *Montesquieu et la Chine*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Articles :

Élie Carcassonne, « La Chine dans *L'Esprit des lois* », *Revue d'histoire littéraire de la France* 31 (1924), p. 193-205.

Françoise Weil, « Le manuscrit des *Geographica* et *L'Esprit des lois* », *Revue d'histoire littéraire de la France* 52, 1952, p. 451-461.

Melvin Richter, « Montesquieu's comparative analysis of Europe and Asia : intended and unintended consequences », dans *L'Europe de Montesquieu*, Maria-Grazia Bottaro-Palumbo et Alberto Postigliola dir., *Cahiers Montesquieu* 2, Naples, Liguori, 1995, p. 329-348.

Michele Fatica, « Le fonti orali della sinofobia di Montesquieu », dans *L'Europe de Montesquieu*, Maria-Grazia Bottaro-Palumbo et Alberto Postigliola dir., *Cahiers Montesquieu* 2, Naples, Liguori, 1995, p. 395-409.

Xu Minglong, « Montesquieu en Chine au début du XX[e] siècle », dans *La Fortune de Montesquieu, Montesquieu écrivain*, Bordeaux, Bibliothèque municipale, 1995, p. 187-194.

Miguel Benítez, « Montesquieu, Fréret et les remarques tirées des entretiens avec Hoangh », dans *Actes du colloque international de Bordeaux pour le 250*[e] *anniversaire de L'Esprit des lois*, Louis Desgraves dir., Bordeaux, Bibliothèque municipale, 1999, p. 111-126 (repris dans *OC*, t. XVI, 2007, p. 419-434).

Catherine Larrère, « Qu'est-ce qu'un bon gouvernement ? », *Économies et sociétés*, Œconomia, *Histoire de la pensée économique*,

séries P.E, nº 29, 8, 1999, p. 7-27.

Pour citer cet article

Barrera Guillaume , « Chine », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377597560/fr